

Vers une psychologie de la pratique rituelle ?

Michael Houseman (EPHE, Paris)

(*Critique* 680-681 « Frontières de l'anthropologie », 2004, pp. 102-114)

H. WHITEHOUSE

Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity. Oxford, Oxford University Press, 2000.

R.N. MCCAULEY et E.T. LAWSON

Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms. Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

Deux propositions récemment issues de l'anthropologie cognitive sont à l'origine d'une nouvelle orientation dans l'étude des faits religieux. La première, véhiculée notamment par l'approche « épidémiologique » de D. Sperber,¹ souligne le rôle de la transmission dans la composition même des représentations culturelles. Au travers des prédispositions qu'ils mettent en œuvre et des contraintes qu'ils imposent, les mécanismes psychologiques régissant la mémorisation et la propagation des façons de penser, de dire et de faire seraient, dans une large mesure, constitutives des propriétés de ces phénomènes. Ainsi, si les représentations culturelles ne sont que rarement transmises à l'identique, leur variabilité tendrait toutefois à s'organiser autour de pôles « attracteurs » dont la stabilité serait assurée par ces mécanismes. La seconde proposition, émise par P. Boyer,² est que les représentations religieuses, loin de faire intervenir des dispositifs psychologiques et des domaines de connaissance spécifiques, font appel aux mêmes compétences cognitives et au même savoir sur le monde mobilisés dans le traitement des représentations en général. L'originalité des représentations religieuses résiderait dans le fait qu'elles associent à ces connaissances usuelles certains contenus « contre-intuitifs » par rapport aux représentations quotidiennes : un fantôme, par exemple, bien qu'ayant des propriétés exceptionnelles sur le plan physique (l'invisibilité), est en même temps doté d'une psychologie tout à fait ordinaire. Parce que les représentations religieuses font tacitement appel au savoir de tous les jours (elles sont donc maximalement pertinentes) tout en intégrant des éléments contre-intuitifs (qui mobilisent l'attention), elles s'imposeraient comme particulièrement faciles à mémoriser et donc à transmettre.

Les livres de Whitehouse et de McCauley et Lawson, qui se situent clairement dans la lignée de cette problématique générale, s'attachent plus particulièrement aux processus régissant la mémorisation et la transmission des pratiques rituelles. Développant tous deux des idées introduites par ces auteurs dans des ouvrages antérieurs,³ ils font largement appel aux mêmes données ethnographiques afin de proposer des modèles cognitifs puissants mais fondés sur des principes différents.

¹ D. Sperber, *La contagion des idées*. Paris, Odile Jacob, 1996.

² P. Boyer, *La religion comme fait naturel*. Paris, Bayard, 1997.

³ H. Whitehouse, *Inside the Cult: Religious Innovation and Transmission in Papua New Guinea*. Oxford, Clarendon Press, 1995; E.T. Lawson et R.N. McCauley, *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

DOCTRINAL VS IMAGISTIQUE

De nombreux auteurs, aussi différents que Max Weber et Ruth Benedict, ont relevé un contraste entre deux modes de religiosité qu'ils ont exprimé de différentes façons : routinisation vs charisme, apollonien vs dionysien, grandes vs petites traditions, etc. L'ambition de Whitehouse est de préciser le sens de cette divergence, qu'il désigne par l'opposition entre « doctrinal » et « imagistique », en le fondant sur des bases psychologiques rigoureuses.

Partant du principe que la transmission des faits religieux dépend en premier lieu de leur mémorisation, Whitehouse fonde son argument sur la distinction, devenue usuelle (quoique que peu datée) en psychologie, entre mémoire épisodique et mémoire sémantique. La première se rapporte à des représentations mentales d'expériences personnelles conçues en tant qu'épisodes singuliers (ma première sortie au restaurant ou mon mariage par exemple). La seconde consiste en des représentations propositionnelles d'ordre général sur le monde, souvent associées à des schèmes abstraits et typifiés (ce qui doit normalement se passer au restaurant, comment se déroule un mariage de nos jours). S'il paraît légitime de penser que la mémoire sémantique est en partie issue d'une généralisation de représentations de type épisodique (mes idées à propos de la restauration dérivent pour une large part de ma fréquentation des restaurants), certaines expériences, notamment celles qui sont émotionnellement chargées (tel que mon dîner de noces), persistent en mémoire sous une forme épisodique en tant qu'événements singuliers et hautement personnalisés.

La proposition de Whitehouse est à la fois ingénieuse et simple : tandis que les traditions religieuses de type doctrinal feraient principalement appel à la mémoire sémantique, celles de type imagistique favoriseraient la mémoire épisodique. Cette différence va s'avérer capitale car si ces deux modes de mémorisation sont omniprésents, ils représentent néanmoins des processus cognitifs spécifiques, impliquant des principes d'encodage et des procédés de communication divergents : digital et propositionnel d'un côté, analogique et iconique de l'autre.

« Tout dépend, explique Whitehouse, du lien entre les systèmes de mémorisation et les structures présidant à la formation identitaire » (p. 11). Dans les traditions doctrinales, l'identité religieuse repose en majeure partie sur un ensemble de propositions dogmatiques, exprimées par le langage et logiquement articulées les unes aux autres en un système unitaire. La mémorisation et la transmission des préceptes et des pratiques constitutives de telles traditions sont soutenues par leur réactivation régulière au cours de célébrations routinières (lecture de textes sacrés, sermons, débats théologiques, etc.). Par contraste, dans les traditions imagistiques, la mémorisation et la transmission portent avant tout sur des images multivalentes et hautement évocatrices qui s'imposent aux participants au cours d'événements cérémoniels plus espacés, notamment d'ordre initiatique. L'identité religieuse et les révélations qui la soutiennent se rapportent moins à des contenus bien définis (savoir sémantique) qu'à des expériences sensorielles singulières marquant des changements significatifs dans la vie des acteurs. A ce premier niveau de divergence en correspond un autre qui se rapporte aux trajectoires sociopolitiques que sous-tendraient ces deux modes de religiosité. Les traditions doctrinales, favorisant des liturgies et des schèmes d'action typifiés, prôneraient la mise en place de grandes communautés de pensée diffuses et anonymes, ouvertes vers l'extérieur (prosélytisme) et dont l'homogénéité sur le plan du dogme est assurée par une bureaucratie centralisée. En revanche, les traditions imagistiques, fondées sur des mises en scène exceptionnelles et mystérieuses au cours desquelles se forment des liens de solidarité intenses entre un petit nombre d'individus, encourageraient la formation de communautés locales égalitaires, entretenant vis-à-vis de l'extérieur des rapports d'agression et de rivalité.

C'est principalement à partir de quatre études de cas mélanésien – deux cultes indigènes à caractère imagistique et deux mouvements doctrinaux issus de la chrétienté missionnaire – que Whitehouse explore ces différentes dimensions cognitives, communicationnelles et sociopolitiques associées aux modes de religiosité doctrinale et imagistique. Toutefois, chemin faisant, il pose les bases d'un nouveau type de comparatisme des phénomènes religieux dont la pertinence dépasse de très loin cette seule région. Enfin, il s'interroge longuement sur les contradictions internes que recèlent ces deux modes de religiosité et leurs évolutions possibles. Du côté doctrinal, l'« effet d'ennui » (*tedium effect*) que peut occasionner une répétition inlassable risque d'entraîner la résurgence périodique de groupes scissionnistes de type imagistique. Du côté imagistique, serait-on tenté d'ajouter, c'est au contraire un écart de plus en plus marqué entre les attentes véhiculées par des révélations exceptionnelles et l'expérience quotidienne du monde, qui risque d'aboutir à un basculement vers un prosélytisme doctrinal.⁴

Au cours de sa démonstration à la fois riche et programmatique, Whitehouse consacre beaucoup de place au fonctionnement du mode doctrinal et aux interférences entre traditions doctrinales et imagistiques, mais peu à l'organisation des pratiques imagistiques elles-mêmes. Cette inattention relative, résultat d'une orientation psychologisante qui privilégie les propriétés des représentations mentales des acteurs aux dépens de celles des représentations publiques (actes, énoncés) auxquelles ils participent, conduit son argument vers un certain nombre d'impasses.

Pour Whitehouse, comme pour F. Barth⁵ dont il s'inspire, la transmission imagistique est liée aux épisodes éprouvants et cognitivement désorientants qui caractérisent les rites initiatiques. Ces épisodes fourniraient aux participants des impressions sensorielles fortes, lesquelles constitueraient « un corpus de savoir révélé » (p.30), encodé non pas de manière digitale (sous la forme d'un contenu propositionnel) mais de façon analogique, au travers des propriétés iconiques polysémiques des sacra et de la chorégraphie cérémonielle. Afin d'explicitier ce processus, Whitehouse fait appel au phénomène de « mémoire flash ». Dans ce type spécial de mémoire épisodique, des événements à la fois affectivement chargés et qui violent les schèmes sémantiques en vigueur (l'assassinat du Président Kennedy en est l'exemple consacré aux Etats-Unis), sont enregistrés à l'exemple d'une impression photographique particulièrement nette et durable. La transmission médiatisée par des rituels d'initiation serait sous-tendue par un mécanisme similaire : la rareté de leur exécution – une seule fois au cours de la vie d'un individu donné – serait contrebalancée par l'intensité des impressions iconiques qu'ils occasionnent.

Il est toutefois difficile de comprendre comment un tel mécanisme pourrait rendre compte de la pérennité d'une tradition religieuse. Dans les rites initiatiques rapportés par Whitehouse, comme ailleurs, il y a peu d'indications que les novices acquièrent un quelconque « corpus de savoir ». Les épreuves déroutantes et les révélations insolites qu'ils y subissent (souvent en même temps) semblent davantage orientées vers une remise en question des idées qu'ils possèdent déjà que vers la communication de connaissances nouvelles. L'expérience initiatique doit certainement provoquer chez les novices des souvenirs particulièrement saillants qui peuvent leur servir pour indexer les changements d'état et de statut qu'est censée médiatiser cette expérience. Toutefois, ces impressions confuses ne leur permettent en aucune façon de mémoriser ce qui est véritablement à transmettre dans des

⁴ Cf. par exemple L. Festinger, H.W. Riecken et S. Schachter. *When Prophecy Fails. When Prophecy Fails. A Social and Psychological Study of a Modern Group that Predicted the Destruction of the World*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1956.

⁵ F. Barth, *Ritual and Knowledge Among the Baktaman of New Guinea*. New Haven, Yale University Press, 1975 ; cf. aussi G. Lewis, *A Day of Shining Red : An Essay on Understanding Ritual*. Cambridge, Cambridge University Press, 1980.

performances de ce genre, à savoir l'organisation de l'action rituelle elle-même. Cela est d'autant plus le cas qu'une part importante du déroulement du rite (l'ensemble des activités préparatoires par exemple) leur est expressément dissimulée. En fait, les participants dont la mémorisation est la plus à même d'assurer la transmission de ce type de pratique ne sont pas les novices qui subissent l'initiation mais les initiateurs qui le leur font subir, c'est-à-dire ceux qui participent *plus fréquemment* au rituel et pour qui celui-ci n'est *pas* particulièrement traumatisant.

Considérons ensuite les événements cérémoniels qui ne sont pas initiatiques mais qui forment la majorité des rituels dans des traditions religieuses que l'on reconnaîtrait aisément comme imagistiques : rites de naissance et funérailles, mariages, sacrifices, séances de divination, rites de guérison, rituels calendaires, intronisations, etc. Ces rituels, qui peuvent ou non être fortement investis émotionnellement et qui, à première vue, ne semblent pas incorporer des chocs cognitifs, posent problème pour le modèle de Whitehouse. Ainsi, parce que ces activités ne comporteraient pas un savoir révélé (la divination !) et donc ne confèreraient pas une identité aux participants (« ils ne sont jamais perçus comme constitutifs d'un noyau de personnes (*in-group*) et donc de 'l'humanité' »), elles sont rassemblées dans la catégorie résiduelle de « rituels non révélateurs assez répétitifs » (p. 184). Tout comme « les nombreux autres procédés techniques utilisés dans les activités quotidiennes de subsistance » (*ibid.*), ces rituels, curieusement, seraient à rapprocher des activités de type doctrinal : « Les schèmes pour ces types d'actions sont activés plus ou moins de la même façon que j'ai décrite pour les rituels routiniers du mode doctrinal de religiosité » (*ibid.*).

Cet escamotage a deux conséquences regrettables. D'une part, il réduit considérablement la portée de la notion d'imagistique (mobilisation de la mémoire épisodique, encodage analogique, etc.) qui ne s'appliquerait donc qu'aux seuls rites de type initiatique. D'autre part, il fait fi des distinctions opérées, aussi bien par les ethnologues que par les gens qu'ils étudient, entre performances rituelles et procédés techniques quotidiens : cadrage particulier, instrumentalité différente, conditions d'intentionnalité spécifiques, schématisation inhabituelle, foisonnement symbolique de type polysémique, etc. En somme, l'éventualité que des actions rituelles d'allure imagistique (et pas seulement l'initiation), puissent être régies par des principes d'organisation qui leur sont propres se trouve écartée d'avance.

Un tel parti pris est d'autant plus étonnant qu'il s'accorde mal avec une différence fondamentale entre les modes doctrinal et imagistique que le modèle de Whitehouse passe sous silence : tandis que le premier serait avant tout concerné par la transmission de certaines idées exprimables par chacun sous forme de propositions, le second est davantage orienté vers la transmission de certaines actions collectivement mises en scène. Le but du mode doctrinal, nous dit-il, est « de créer dans l'esprit de chaque individu un même système d'idées unifié » (p.101). La pratique religieuse en tant que telle, évaluée et jugée significative en référence à ce système d'idées, y joue un rôle clairement subordonné : la nature des actes accomplis est moins vitale que le fait qu'ils fassent l'objet d'une routinisation. Dans le mode imagistique, me semble-t-il, c'est l'inverse : tandis que les idées et les images qu'en retirent les participants peuvent rester approximatives et variables, ce qui importe, ce en référence à quoi ces idées et images acquièrent un sens, est la reconduction de certaines formes particulières d'action collective. Dans cette optique, il semble raisonnable de s'interroger plus en détails sur les caractéristiques récurrentes de ces formes.

Mais avant de poursuivre sur cette voie, considérons le livre de McCauley et Lawson.

THÉO-CENTRE VS ANTHROPO-CENTRE

Dans ce second ouvrage, les matériaux ethnographiques de Whitehouse, ainsi que bon nombre de ses idées, refondus et mis au service d'un modèle cognitif tout à fait différent.

Pour ces auteurs, la représentation des actions rituelles ne se distingue en rien sur le plan formel de la représentation des actions ordinaires. Toutes deux font appel au même système de base où sont distingués (1) un agent, (2) un acte (souvent accompli au moyen d'un instrument) et (3) un patient, c'est-à-dire l'objet de l'acte accompli par l'agent en question. En revanche, les représentations des rituels religieux se singulariseraient sur le plan sémantique en ce qu'elles font intervenir, dans les différentes positions que définit ce système de base, des entités surnaturelles, plus précisément des « agents surhumains culturellement postulés ». Partant de ces deux prémisses, McCauley et Lawson distinguent deux grandes formes rituelles. Dans l'une, que j'appellerai « théo-centrée », l'entité surnaturelle occupe la position d'agent : Dieu, les esprits, les ancêtres, etc. y sont supposés agir sur les humains (le cas d'un rite initiatique par exemple). Dans l'autre, « anthropo-centrée », l'entité surnaturelle occupe la position de patient (ou d'instrument) : ce sont les humains qui y sont supposés agir sur Dieu, les esprits, les ancêtres, etc. (comme dans le sacrifice par exemple).⁶ A la différence des rituels anthropo-centrés, les rituels théo-centrés, parce qu'ils font intervenir une entité exceptionnelle dont les agissements ne seraient pas commensurables avec ceux des simples humains, (1) n'ont besoin d'être exécutés qu'une seule fois pour un individu donné (leurs effets seraient « super-permanents » : « Lorsque les Dieux font des choses, elles sont faites une fois pour toutes », p. 31), (2) n'admettent pas de substitutions, et (3) peuvent être annulés au moyen de procédures (rituels) spécifiques.

McCauley et Lawson établissent des passerelles entre leur modèle et certains arguments de Whitehouse. Tout d'abord, le contraste entre la répétitivité des rites anthropo-centrés et la non répétitivité des rites théo-centrés est reformulée comme une différence quand à la fréquence d'exécution de ces rites : les premiers seraient célébrés plus souvent que les seconds (pour un individu donné au sein d'un système religieux donné). Ensuite, les qualités iconiques que Whitehouse associe aux pratiques imagistiques sont rattachées de façon privilégiée aux rites théo-centrés : ces derniers auraient un niveau d'« éclat sensoriel » (*sensory pagentry*) supérieur à celui des rites anthropo-centrés. Cette prééminence du spectaculaire dans les rituels théo-centrés s'expliquerait par le caractère super-permanent des actions surnaturelles que médiatiseraient ces rituels : l'éclat sensoriel, en raison des réactions affectives qu'il provoquerait, aurait comme conséquence de persuader les participants à la fois de la réalité de ces actions et de l'importance des changements qu'elles sont censées opérer. Enfin, McCauley et Lawson délaissent l'opposition doctrinal/imagistique en tant que telle pour retenir ce qu'ils identifient comme « la variable indépendante » de ce modèle, à savoir la proposition selon laquelle, dans un système religieux donné, l'éclat sensoriel des rituels sera inversement proportionnel à leur fréquence d'exécution. A cette « hypothèse de la fréquence », ils opposent une « hypothèse de la forme rituelle » selon laquelle l'association entre éclat sensoriel élevé et fréquence d'exécution faible d'un côté, et entre éclat sensoriel amoindri et fréquence d'exécution élevée de l'autre, dépend de la reconnaissance tacite qu'ont les participants de la distinction entre rituels théo-centrés et rituels anthropo-centrés.

Tout comme Whitehouse, McCauley et Lawson pensent que les systèmes des rituels religieux s'organisent autour de deux pôles qui favorisent la mémorisation et donc la transmission de ces rituels : un pôle (disons doctrinal) est caractérisé par un éclat sensoriel faible et une fréquence d'exécution élevée, l'autre (imagistique) par un éclat sensoriel élevé et une fréquence d'exécution faible. Leur principale divergence réside dans la façon dont ils

⁶ McCauley et Lawson désignent ces deux catégories de rituels en parlant de rites « de nombre impair » et de rites « de nombre pair » en référence à leur figure taxinomique p. 28.

expliquent cette distribution : pour Whitehouse, le facteur déterminant serait la fréquence d'exécution des rituels, pour McCauley et Lawson c'est une opposition entre les deux formes (théo-centrée et anthropo-centrée) présidant à la représentation des rituels religieux.

L'opposition théo-centré/anthropo-centré, en dépit des incertitudes qu'elle peut faire surgir (l'instance invoquée lors d'une séance de divination par exemple, est-elle agent ou patient ?), tout comme le rapport inversé entre fréquence d'exécution et niveau d'éclat sensoriel, peuvent s'avérer utiles sur un plan comparatif. On remarquera toutefois que la démonstration de McCauley et Lawson, encore plus que celle de Whitehouse, attribue un rôle moteur aux représentations mentales des participants : les qualités observables des actes rituels seraient la conséquence de l'application d'un nombre limité de schèmes conceptuels (théo-centré ou anthropo-centré). En somme, leur argument porte moins sur les formes de l'*action* rituelle que sur les formes de sa *représentation* mentale. Plus encore, comme le laissent deviner le qualificatif « religieux » toujours accolé au terme « rituel », ou la référence nécessaire à des « agents surnaturels *culturellement postulés* [c'est moi qui souligne] », McCauley et Lawson proposent ce qui ressemble fort à un modèle « doctrinal » de l'activité rituelle : des schèmes typifiés se rapportant à des propositions dogmatiques.⁷ Or, un tel modèle s'accommode mal des réalités empiriques, notamment en ce qui concerne des rituels de type imagistique.

Pour ces auteurs, les entités surnaturelles, malgré leurs qualités contre-intuitives, « sont très similaires aux agents humains, raison pour laquelle nous pouvons si facilement faire des inférences concernant leurs actions, leurs buts, leurs désirs et autres états d'esprit qu'ils peuvent avoir » (p. 25). Or cette affirmation est tout simplement erronée ethnographiquement : s'il peut exister un type de discours doctrinal de ce genre (autrefois appelé « mythique », actuellement « théologiquement correct »⁸), la plupart du temps, la plupart des gens ont beaucoup de mal à parler des entités surnaturelles de façon qui leur soit pleinement satisfaisante. La nature exacte des entités en question, de leurs actes, de leurs objectifs ou de leurs volontés, reste pour eux, de façon générale, largement indéterminée. Plus encore, pour ces auteurs, l'« intervention » rituelle des entités surnaturelles se limite à des « transactions » n'admettant qu'un seul sujet à la fois : le patient, humain ou non, y est l'*objet* de l'action qu'entreprend l'agent. Tout rapport entre des sujets, c'est-à-dire en claire toute relation (pouvant faire intervenir des processus interactifs d'identification, de différenciation, de séduction, d'intimidation, de négociation, etc.), est exclu d'avance. Les rituels religieux sont ainsi réduits à la transposition en actes de représentations mentales de rapports instrumentalisés entre humains et entités surnaturelles. Que des acteurs puissent représenter des activités rituelles en ces termes ne fait pas de doute. Mais cela ne permet pas de conclure que ce sont ces paraphrases simplificatrices qui régissent l'organisation des actions rituelles en question. En fait, ce type de mise en narration partielle – « le chamane entreprend un voyage pour rapporter l'âme du malade » en est un autre exemple tiré d'une tradition moins positiviste⁹ – ne saurait fournir une explication adéquate des performances rituelles pour la simple raison que celles-ci ne racontent pas tant des histoires qu'elles fabriquent des expériences, lesquelles ne sont accessibles, précisément, qu'au moyen d'une participation effective aux actes rituels eux-mêmes.

⁷ En témoigne également l'apparente circularité de certains de leurs arguments : l'éclat sensoriel d'un rituel, par exemple, ne saurait convaincre les participants de l'efficacité de l'action de l'entité surnaturelle qui est censée y intervenir que si, au préalable, ils supposent que cette entité agissante existe.

⁸ J. L. Barrett, Barrett et F.C. Keil, « Conceptualizing a non-natural entity: Anthropomorphism in God concepts », *Cognitive Psychology*, 31, 219-247, 1996.

⁹ Cf. C. Severi, « Memory, reflexivity and belief. Reflections on the ritual use of language », *Social Anthropology*, 10, 1 : 23-40, 2002.

LA PRATIQUE RITUELLE

Les qualités que reconnaissent ces deux livres aux performances rituelles restent d'ordre général et très superficiel : fréquence d'exécution, degré de routinisation, niveau d'éclat sensoriel, encodage iconique, présence de schèmes d'action rudimentaires, etc. Les principes qui sous-tendent la structuration interne de ces performances, par exemple, sont peu ou pas envisagés, comme si seuls les processus intervenant sur le plan des représentations mentales pouvaient contribuer à l'acquisition et à la reconduction des pratiques rituelles. Mais alors, comment rendre compte des mises en scène à la fois précises et complexes qui sont le propre de la majorité des rites ? Est-il si inconcevable de penser que cette complexité puisse elle-même jouer un rôle important dans leur acquisition et dans leur transmission ?

Revenons aux rites d'initiation, cas paradigmatique des deux approches. Si, pour marquer de façon à la fois convaincante et motivante le passage des novices d'un état ou statut à un autre, il suffisait de leur inculquer, de façon spectaculaire, des idées-valeurs analogiquement encodées, le déroulement de ces rituels serait vraisemblablement beaucoup plus simple. Un seul épisode plus ou moins traumatisant ayant un niveau d'éclat sensoriel important et comportant une profusion d'éléments iconiques ferait largement l'affaire. Or, ce n'est pas du tout ce qui s'y passe. On assiste plutôt à un jeu subtil de simulations et de dissimulations dont certaines sont ouvertement exhibées à tous et dont d'autres sont soigneusement cachées à certains. Au travers d'une succession de séquences de ce genre au cours desquels les participants se repositionnent les uns vis-à-vis des autres (et envers des entités surnaturelles) de façon différente, le réseau de relations que met en scène le rituel est progressivement modifié, actualisant la transformation opérée par le rituel.

Certains rites d'initiation incorporent un degré de brutalité important, d'autres se bornent à des soumissions plus légères (menaces, immobilité forcée, obligation d'accomplir tel ou tel acte, etc.). Toutefois, dans tous les cas, l'assujettissement corporel des novices revêt un caractère paradoxal qui, par le biais du secret, l'intègre à une dynamique relationnelle complexe dont la mise en scène fournit au déroulement du rite la charpente de son organisation interne. Si les violences initiatiques ne sont pas, semble-t-il, traumatisantes au sens technique du terme, c'est en grande partie parce qu'elles sont inscrites dans ce contexte évolutif très particulier qui se met en place au cours de la performance rituelle et qu'elles contribuent à construire.

Cette efficacité pratique qui fait émerger de l'action elle-même des réalités relationnelles nouvelles est la marque de tout rituel. Elle s'impose comme terrain privilégié pour toute interrogation anthropologique sur l'apparition et la persistance de ces phénomènes. Ainsi, lorsque ces représentations publiques très spéciales que sont les rituels sont envisagées sous l'angle des relations qu'elles mettent en place, on retrouve bon nombre d'éléments que ces deux livres associent aux dispositifs de mémorisation et de transmission. Tout d'abord, parce que les relations rituelles ne sont pas simplement signifiées mais agies, elles impliquent non seulement la désignation d'agents particuliers (humains et non humains) entre lesquelles ces relations se nouent, mais en même temps une mesure d'investissement personnel, lequel passe notamment par la représentation d'états émotionnels. De ce point de vue, l'action rituelle ferait directement appel à une mémorisation épisodique, mais qui porte moins sur les actions (rapports sujet-objet) que sur les interactions (relations entre sujets) auxquelles ces actions sont intégrées.

En second lieu, ces interactions, qui font intervenir des éléments provenant de domaines d'expérience forts différents (subsistance, cycle de vie, parenté, etc.), condensent,

de façon systématique, des modalités de relation ordinairement antithétiques.¹⁰ Les rituels abondent en effet en des situations insolites où, par exemple, des affirmations d'identité sont en même temps témoignages de différence, des exhibitions d'autorité sont simultanément des démonstrations de subordination, la présence de personnes ou d'autres entités est à la fois affirmée et niée, etc. En conséquence, les interactions rituelles, bien qu'ancrées dans l'expérience immédiate des acteurs et articulées aux structures sociales de la société en question, s'imposent aux participants comme la fois hautement évocatrices et éminemment contre-intuitives. Les éléments iconiques ou discursifs qu'elles véhiculent sont inscrits dans des configurations singulières qui, non réductibles aux intentionnalités et aux modes de relations quotidiennes, sont difficiles à exprimer sous une forme propositionnelle. De ce point de vue, le sens que peut avoir pour ses participants un rituel donné se rapporte avant tout aux actes rituels eux-mêmes. Ce sens, qui définit plus un contexte spécifique qu'un « corpus de savoir », est analogiquement encodé non seulement dans les attributs iconiques de sa performance mais surtout dans les relations très particulières que celle-ci met en scène.¹¹ Or, si ces relations extraordinaires peuvent faire l'objet de spéculations diverses, celles-ci ne sauraient se substituer à l'expérience qu'en ont les acteurs au cours du rite. En somme, l'acquisition et donc la transmission des relations rituelles passe avant tout par la participation au rituel lui-même, dont l'actualisation fournirait ainsi les conditions de sa propre réitération.

Dans l'optique esquissée ici, ce sont les prédispositions et les contraintes qui sous-tendent la participation aux relations sociales et non celles qui régissent la représentation mentale des individus, qu'il convient d'interroger pour comprendre l'acquisition et la reconduction des pratiques rituelles. Cette perspective attribue un rôle structurant aux relations plutôt qu'aux représentations, privilégie les représentations publiques plutôt que les représentations mentales, met l'accent sur les propriétés contre-intuitives des actes et non des entités et favorise des schèmes d'interaction plutôt que des schèmes d'action ; nullement incompatible avec l'approche cognitive prônée par ces deux livres, elle en est simplement, pour nombre de cas, le complément nécessaire.

Michael HOUSEMAN

¹⁰ Cf. M. Houseman et C. Severi, *Naven or the Other Self: A Relational Approach to Ritual Action*. Leiden, Brill, 1998.

¹¹ Nous retrouvons ici la notion de code analogique selon la conception originale de G. Bateson (*Vers une écologie de l'esprit*. Paris, Seuil, 1972) comme un mode de communication qui ne concerne ni des « faits » ni même des images, mais des relations entre sujets ; ainsi il oppose par exemple l'encodage digital du langage à l'encodage analogique des comportements et des attitudes non verbaux.